
Tradição e identidade de género em Angola: ser mulher no mundo rural

Tradition and gender identity in Angola: being a woman in the rural world

Eugénio Alves da Silva



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ras/508>

DOI: 10.4000/ras.508

ISSN: 2312-5195

Editora

Sociedade Angolana de Sociologia

Edição impressa

Data de publicação: 1 dezembro 2011

Paginação: 21-34

ISSN: 1646-9860

Refêrencia eletrónica

Eugénio Alves da Silva, « Tradição e identidade de género em Angola: ser mulher no mundo rural », *Revista Angolana de Sociologia* [Online], 8 | 2011, posto online no dia 13 dezembro 2013, consultado no dia 10 dezembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ras/508> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ras.508>

Tradição e identidade de género em Angola: ser mulher no mundo rural

Eugénio Alves da Silva

Resumo

No meio rural angolano predomina uma cultura tradicional com as suas práticas socializadoras tendentes à preservação da identidade. A socialização das crianças, em particular a das meninas, faz-se no contexto da tradição, apoiada em ritos iniciáticos e fundada na discriminação da mulher cujo destino fica traçado: ser dona de casa, esposa e mãe, cuja vida se sujeita às lógicas de dominação masculina.

Com este texto, pretende-se problematizar a influência da tradição cultural na socialização comunitária no meio rural angolano onde prevalece o preconceito da superioridade masculina o qual condiciona a construção social do género, compreendida a partir das noções de “*habitus*” de Bourdieu, “hegemonia cultural” de Gramsci e “prisão psíquica” de Morgan. Neste contexto, a função social da mulher angolana rural restringe-se ao universo doméstico, sendo-lhe, portanto, negada a assunção da cidadania comunitária em condições de igualdade de direitos.

Palavras-chave

Identidade de género; diferenciação sexual; tradição; rituais iniciáticos; hegemonia cultural; prisão psíquica; socialização identitária; submissão feminina.

Introdução

Nas comunidades rurais, a mulher constitui o pilar da vida familiar e doméstica, cabendo-lhe pesadas responsabilidades nos domínios da educação dos filhos, dos proventos do agregado familiar e da gestão da vida doméstica. Apesar disso, a sua existência pauta-se por uma grande invisibilidade no plano social na medida em que não é chamada a intervir nos processos decisivos da vida comunitária.

No meio rural angolano regista-se forte predominância da tradição cultural, razão pela qual hábitos e costumes locais têm sido preservados, entre os quais os ritos de iniciação que contribuem não apenas

para a diferenciação de papéis sexuais mas também para a inferiorização social das mulheres. Tais preceitos são reforçados por lógicas de dominação masculina que tendem a naturalizar a submissão das mulheres.

A educação tradicional comunitária não tem sido abordada na perspectiva da construção da identidade nacional e da cidadania democrática atribuindo-se-lhe, geralmente, uma função de enraizamento cultural. Esta educação radica na Educação Tradicional Africana (ETA), cujo princípio basilar é a diferenciação de género. Sendo criticável à luz do princípio da igualdade de direitos, não se pode ignorar o potencial educativo da ETA quanto ao resgate da identidade dos angolanos enquanto *bantu*.

Nesta base, situei a ETA no quadro da evolução democrática da sociedade angolana e das políticas educativas e culturais considerando a diversidade cultural do país. Trata-se de saber como se pode influenciar os valores da educação tradicional no meio rural fundados em perspectivas culturais nem sempre compagináveis com a dignidade humana. Assim, é de se questionar como se pode, no contexto dos direitos de cidadania, garantir a igualdade de género no meio rural angolano tendo em conta o princípio da igualdade de direitos e a obrigação ética de dignificação da mulher.

1. A tradição cultural no meio rural em Angola

Para a compreensão da situação sociocultural angolana e das questões da igualdade de género no meio rural importa considerar algumas características da realidade angolana. Segundo as estatísticas, existem em Angola cerca de 19 milhões de habitantes [UNICEF 2011: 108, PNUD 2010: 194], dos quais 42% residem no meio rural. Outros indicadores sociodemográficos referem-se à esperança média de vida que é de 48 anos [UNICEF 2011: 88], a mortalidade materna que regista 1400 casos por 100 mil nados vivos [PNUD 2010: 166], a mortalidade infantil na ordem dos 42 por 1000 nascimentos [UNICEF 2011: 88] e uma taxa de fertilidade de 5,6 filhos por mulher [UNICEF 2011: 126].

O índice de pobreza cifra-se nos 77%, dos quais 26% de pobreza extrema [PNUD 2010: 170], sendo as mulheres e as crianças as principais vítimas. A mulher rural é a mais sacrificada pois, no seu labor diário, tem de realizar trabalhos pesados e gerir o lar. Dadas as dificuldades financeiras das famílias e as distâncias até à escola mais próxima, as raparigas não são incentivadas a ir à escola, pois são necessárias em casa para ajudar nas tarefas domésticas. Aí confinadas, sujeitam-se às influências da tradição, de pendor discriminatório, sendo preparadas para o ofício de esposa e mãe. Esta socialização deve ser compreendida sob consideração dos aspectos que indico a seguir.

a) Características socioculturais do meio rural

O meio rural em Angola pode ser caracterizado por indicadores que denotam um modo de vida precário, revelado por: estilo de vida simples, à margem das tecnologias e do mundo letrado; recurso a ferramentas tradicionais e obsoletas; actividade produtiva ligada à agricultura de subsistência e

pastorícia; povoações dispersas, isoladas, com limitadas condições básicas de vida sendo que apenas 22,8% da população tem acesso a água potável e 31,1% a saneamento básico [INE 2009]; escassez de equipamentos sociais; taxas de analfabetismo na ordem de 46% para os homens e 66% para as mulheres [UNICEF 2011: 96]; prática de ritos de passagem à idade adulta; vida comunitária regida pelas lógicas da gerontocracia; isolamento e algum fechamento à influência cultural externa [Altuna 1974: 215]. Este é um quadro desfavorável que não só torna difícil a vida a estas pessoas como também as remete para condições pouco dignas de existência. Em contrapartida, elas agarram-se àquilo que lhes é mais valioso e significativo: a tradição cultural mediante a qual resgatam o sentido de identidade e dignidade, reportados aos valores e interesses da comunidade na qual encontram compreensão e solidariedade. Sobre esta questão, Melo [s.d.: 2] refere mesmo que “a manutenção dos seus usos e costumes bem como das suas crenças tradicionais é para muitos a base da sua sobrevivência”¹.

Neste meio, a função social da mulher liga-se ao casamento, à maternidade, ao lar e à educação dos filhos pelo que a sua dignidade depende do modo como ela honra a família. Valoriza-se a sua função de educadora expressa no provérbio que afirma que “para educar um homem, eduque-se a criança, para educar uma aldeia, eduque-se a mulher”. Apesar disso, a sua visibilidade social é reduzida e a sua intervenção na vida comunitária não extravasa o contexto doméstico, pelo que Altuna [1993: 165 e 256] considera que “a mulher é a agricultora-mãe-esposa-dona de casa-doadora de sangue-linhagem”. A socialização desta opera-se no âmbito das lógicas sexistas e de dominação masculina [Bourdieu, 1999], subjugada pela tradição e reforçada por ritos iniciáticos. Desde cedo, o destino da mulher fica traçado e ela não tem como lhe escapar.

b) Cultura tradicional *bantu*

A cultura *bantu* representa a marca específica das populações da África Negra e tem grande influência na vida comunitária em Angola, em particular no meio rural, ainda relativamente preservado da influência cultural decorrente da colonização, da modernização e da globalização. No geral, essa cultura caracteriza-se por: regime de patriarcado e gerontocracia, que pressupõe a prevalência do poder dos anciãos, sendo estes considerados fonte normativa da comunidade; papel secundário da mulher, tendo influência apenas no contexto doméstico, como esposa, mãe e educadora [Altuna 1993: 259]; os jovens de ambos os sexos são sujeitos a rituais de passagem à vida adulta, adquirindo o estatuto de membros de pleno direito; casamento precoce das raparigas uma vez que a sua realização como pessoas depende disso, sendo que “a auréola de dignidade e prestígio brota da sua fecundidade” [Altuna 1993: 260]. Tal facto impede a conclusão da escolaridade obrigatória, não valorizada socialmente porque, para ser doméstica, essa escolaridade não faz falta; endoculturação forte mediante mecanismos de coerção, visando preservar as tradições culturais, os papéis sexuais e a estabilidade da comunidade; subordinação da mulher, que deve honrar a família, aceitando o casamento, dignificando

•

1. www.codesria.org/IMG/pdf/melo_conceicao.pdf

o nome do esposo e preocupando-se com a gestão do lar; prevalência da poligamia em muitas comunidades, o que dilui ainda mais o valor social da mulher.

As representações sobre a mulher estão predominantemente associadas à maternidade e aos papéis de mãe e esposa. Reforça-se o seu estatuto inferior, por força da socialização em contexto comunitário, onde a iniciação feminina funciona no sentido de “instruir e preparar as raparigas para todas as funções femininas” [Altuna 1993: 296], pois “para isso é educada e lho exige a vida comunitária” [Altuna 1993: 348].

c) O lugar da mulher na cultura *bantu*

Na sociedade tradicional *bantu*, a mulher tem sido encarada como elemento complementar ao homem. A este cabem as actividades que exigem força, destreza e resistência e longos períodos fora de casa sendo a mulher remetida para “um campo mais restrito de actividades por causa das frequentes gestações e do cuidado dos filhos” [Altuna 1993: 164-165]. Estabelece-se assim uma divisão do trabalho por sexos reforçada pela ideia de que a mulher, sendo impura por causa da menstruação, não pode executar qualquer actividade, o que alimentou tabus relacionados com limitações à sua participação em certos trabalhos “para não manchá-los com a sua impureza” [Altuna 1993: 165]. Além disso, as responsabilidades e tarefas inerentes ao cuidado do lar, do marido e dos filhos retiram-lhe tempo para se ocupar dos assuntos considerados “próprios dos homens”. Um estudo de Greenberg *et al.* [1997: 37] refere que “para a maioria das mulheres, o seu dia inicia com uma ou duas horas buscando água, seguido de duas ou três horas pisando os cereais. A mulher rural típica gasta todo o dia de trabalho cuidando o campo que ela cultiva com as suas crianças e o seu marido caso tenha um”. Esta faceta da vida da mulher rural ligada à execução de actividades produtivas tem importância económica para a subsistência familiar e até da comunidade [Henderson 1972].

A socialização comunitária é realizada sob consideração da diferenciação de papéis, atribuindo-se a rapazes e raparigas tarefas distintas. Assim, as tarefas desempenhadas pelas raparigas relacionam-se com actividades domésticas femininas. Elas distraem-se com jogos e brincadeiras relacionados com os “ofícios femininos” e restringem-se a ambientes que têm como referência o lar e os futuros papéis de esposa e mãe. Elas estão em estreita interacção com as mães pois é imperioso que assimilem os comportamentos próprios de quem está destinada a ser esposa e mãe. Circunscritas a este ambiente sob o olhar atento das mulheres, as meninas estão permanentemente sujeitas às influências da tradição, de pendor discriminatório, sendo preparadas para o ofício de esposa e mãe. Este é o destino que lhes é irrevogavelmente traçado.

A socialização das raparigas obedece, portanto, a estas concepções nas quais se mentalizam do seu futuro papel como mulheres, esposas e mães, processo que é reforçado pelos rituais de iniciação que as induzem a interiorizar que o seu lugar específico na comunidade depende da sua vocação para a maternidade, decorrendo daqui a sua grande centralidade reconhecida por Altuna [1993: 259], quando afirma que “o seu papel de dona de casa é decisivo. Responsabiliza-se pela hospitalidade e

sossego doméstico. Lava, cozinha, limpa e cultiva. Mas no lar é, sobretudo, a educadora dos filhos. . . e a guardiã e continuadora das essências mais puras da tradição”. Enquanto “guardiã da tradição”, a mulher rural limita-se às suas funções e, por força da tradição, vê vedada qualquer possibilidade de participação em determinadas circunstâncias, actividades e decisões importantes para a comunidade.

Mas para a mulher se assumir como tal, é vital que se submeta aos rituais de iniciação, enquanto corolário da socialização comunitária que a prepara desde cedo para os papéis femininos. Os rituais de iniciação representam na cultura bantu o renascimento da rapariga para a condição de mulher adulta e para a sua missão fundamental de ser mãe. Depois disso ela está imediatamente disponível para o casamento pelo que estes rituais também se podem chamar de “rituais de nubilidade”.

Os ritos femininos realizam-se após o aparecimento da primeira menstruação e são assegurados pelas mulheres mais experientes da aldeia que transmitem às neófitas os mistérios da sexualidade, do nascimento e da fertilidade pois estes ritos visam sobretudo a preparação para o casamento. “A rapariga fica apta para o casamento, para a sua missão fundamental: ser mãe. Os ritos de puberdade definem oficial e publicamente a sua capacidade, valor e estima como procriadora-vivificadora”, como afirma Altuna [1993: 298].

O valor simbólico destes rituais reside do facto de incutir na mente das raparigas o seu valor e estima como procriadoras, considerando que a mulher “é antes de mais um ‘campo vaginal’ destinado a ser fecundado pelo homem” [Altuna 1993: 299]. A iniciação da mulher representa a assunção da sua aptidão para o casamento, que ocorre quase de seguida e mediante o qual alcança a condição de mulher adulta e plena.

A dignidade da mulher conquista-se pelo casamento que, na cultura *bantu*, tem como fim primário a continuidade ininterrupta da comunidade. Segundo Altuna [1993: 316], “para a rapariga, o casamento pode ser mais importante que a pessoa do marido. Anseia encontrar um esposo fiel que a faça fecunda. (. . .) O seu lugar habitual é o lar e as culturas” [Altuna 1993: 260]. Tendo um carácter comunitário, os indivíduos não têm autonomia para decidir, pelo que é negociado pelas famílias, restando à mulher a resignação à aceitação do marido. Por via do casamento, a mulher fica disponível para a procriação com a qual atinge a plenitude social, prova a sua maturidade pessoal e obtém a benevolência dos espíritos dos antepassados. Esta é outra dimensão que ajuda a consolidar crenças e a conformar comportamentos nos indivíduos, pois qualquer atitude à margem dos preceitos culturais pode, segundo a tradição, despoletar a ira dos antepassados, o que seria indesejável pelas consequências funestas.

Assim, o casamento justifica-se e consolida-se pela fecundidade da mulher que, em geral, tem muitos filhos, o que faz aumentar o seu prestígio social. Não compete, portanto, à mulher, decidir sobre esta matéria, pois segundo Moura [s.d.], “as mulheres que desafiam conscientemente ou por imprudência as proibições ou os tabus expõem-se à reprovação da família e a críticas por vezes violentas da comunidade”. Apesar disso, a sua importância restringe-se ao contexto familiar, levando uma vida doméstica penosa e nem sempre reconhecida. Embora possuindo uma “auréola de dignidade”, a presença da mulher é “invisível” no plano comunitário e social, reservado aos homens.

2. Tradição e preservação cultural identitária

No meio rural, a educação escolar pouca influência tem exercido na vida da comunidade, restringindo a sua acção à transmissão de um currículo ao qual nem sempre se reconhece utilidade. Ou seja, a construção da cidadania no meio rural pouco tem beneficiado da escolarização e da educação estatal, cuja missão tem a ver com a inculcação dos valores da igualdade e da dignidade, sendo interferida pelos cânones da tradição baseados na diferenciação sexual, na desigualdade entre os géneros e, como consequência, na inferiorização da mulher.

Para entender esta relação contraditória é preciso regressar ao passado. Em Angola, o conhecimento era tradicionalmente transmitido às novas gerações através dos ritos de iniciação e de outras formas de educação tradicional asseguradas pelos “mais-velhos”. Esta transmissão foi alterada pela colonização que, com as políticas de assimilação, tratou de impor o modo de vida europeu aos africanos.

Na actualidade, a educação escolar tem sido encarada como estranha à cultura da comunidade onde a escola está implantada. Exemplo disso é a utilização da língua portuguesa no ensino de crianças cuja língua materna é de origem bantu, o que cria dificuldades de aprendizagem [Zau 2002]. Por esta razão, a escola oficial enfrenta algumas resistências no meio rural, traduzidas essencialmente no absentismo escolar, mais acentuado entre as meninas.

A colonização conduziu à descaracterização da cultura tradicional, razão pela qual muitas práticas tradicionais foram quase erradicadas. Após a independência, em virtude da ideologia marxista, as práticas tradicionais foram desvalorizadas por terem sido tomadas como obscurantistas ou contrárias aos interesses nacionais. Actualmente, reconhecendo a importância do património cultural representado pela sabedoria popular, o governo angolano vem adoptando políticas culturais para resgatar o capital cultural acumulado nas aldeias para que não ocorra a perda do património tradicional pois é sabido que, “nas sociedades tradicionais, quando morre um ancião perde-se uma biblioteca” [Ba 1972].

A preservação cultural fica a dever-se à ETA que, segundo Masandi [2004], revela as seguintes características: a) Os modelos educativos são elaborados pela própria comunidade segundo princípios e regras; b) Articulada à instrução, tem carácter global, sem compartimentação de disciplinas; c) Processa-se em todos os lugares e momentos, desde a intimidade familiar aos contextos públicos; d) Confunde-se com a vida comunitária, sem horários ou dias específicos, integrando rituais para se aceder a novos estatutos sociais; e) É da responsabilidade de toda a comunidade e está ligada às situações da vida e aos papéis sexuais e sociais futuros; f) É funcional porque estabelece uma estreita relação entre as necessidades da comunidade e as do indivíduo; g) Realiza-se por via da experiência e da impregnação, através da participação nas actividades sociais em que as acções dos adultos servem de referência aos mais novos; h) Promove uma dupla integração, fazendo com que o indivíduo se reconheça no grupo e na cultura; i) É um processo contínuo que se exerce desde a infância à velhice.

As estratégias educativas incluem o recurso à literatura oral, (contos, lendas, mitos, récitas, fábulas, provérbios, adivinhas), às cenas da vida quotidiana, às canções, às danças, aos ritos de iniciação, à simbologia (metáforas, amuletos, talismãs, invocações, bênçãos) e às artes, onde os neófitos

aprendem com os adultos e os mestres. Desta forma, as tradições são inculcadas nos jovens, a quem recai a obrigação de as preservar.

3. Tradição e construção social do género em Angola

A urbanização das sociedades africanas tem contribuído para a construção de uma nova visão da mulher associada à sua capacidade de participar socialmente e de gerar rendimentos. Contudo, no meio rural, fruto da influência cultural ancestral, não se observa uma verdadeira igualdade democrática entre géneros, encarando-se a mulher como “elemento supletivo”, cabendo-lhe um papel secundário na comunidade onde “não desfruta de um *status* social igual ao do homem” [Altuna 1993: 257]. As mulheres africanas rurais não conseguem emancipar-se socialmente devido às imposições tradicionais e às representações sociais vigentes atribuindo-se-lhes “trabalhos que exigem delicadeza, cooperação, fecundidade e cuidado da vida” [Altuna 1993: 167].

A cultura tradicional africana foi sendo alterada por introdução de elementos decorrentes da colonização e, agora, da globalização cultural. Essas alterações repercutiram-se nos vários domínios da vida social, mas a persistência dos rituais de iniciação ajudou a reafirmar os valores culturais tradicionais, o que contribuiu para a preservação dos traços essenciais da identidade local, ainda que sacrificando a integração cultural e a coesão social.

A insistência nas tradições tornou os rituais num fenómeno cultural sólido no meio rural e contribuiu para a preservação das tradições, entre as quais os rituais iniciáticos a que os jovens de ambos os sexos se submetem. A vivência desses rituais pressupõe a incorporação de novos comportamentos, pelo que se constituem como verdadeiras “escolas da vida”, ou seja, mecanismos de inculcação com os quais a comunidade vai moldando o comportamento dos mais novos. Enquanto instâncias de propagação de valores, alguns desses rituais integram práticas que, à luz dos princípios da dignidade humana e da igualdade, podem ser consideradas indignas, merecendo, por isso, crítica e repúdio como é o caso da excisão feminina. Assim, há que preservar certos valores mas combater os que atentam contra a dignidade humana pois nada justifica que, numa sociedade de direito, este seja atropelado em nome da tradição.

Na comunidade rural angolana vigoram representações sociais sobre a mulher que exprimem uma discriminação sexual que a desqualifica socialmente e que decorre dos seguintes factos: a sua autonomia e importância social são limitadas; a sua sujeição aos ritos de passagem constitui uma forma de legitimar o seu papel social secundário, condicionado pelas lógicas de dominação masculinas; a diferenciação de papéis sexuais reserva-lhe destaque apenas no contexto doméstico, como dona de casa [Altuna 1993: 259]. A mulher é, acima de tudo, garantia de reprodução da linhagem, pelo que será estimada pelo marido consoante o número de filhos que gerar.

Assim, as representações sociais sobre a mulher rural têm-na como submissa, ao serviço do homem e talhada para funções de mãe e doméstica, daqui resultando o seu estatuto e credibilidade, razão pela qual o seu lugar é em casa, não precisando, portanto, da escolaridade. O seu valor social está associado

ao casamento, à fecundidade e ao vínculo à família e ao marido. Um provérbio do Ghana diz que “uma mulher é uma flor num jardim e o seu marido é a cerca em torno dela”, o que traduz bem as restrições à participação na vida social que lhe são impostas.

No contexto rural assiste-se à subalternização da mulher e à redução do seu espaço de afirmação. A condição de mulher adulta é conquistada mediante os ritos iniciáticos por meio dos quais ela se prepara para os papéis de esposa e mãe, de gestora do lar e da vida familiar. Altuna diz-nos que “a mulher é estimada sobretudo por ser fecunda” [1993: 308] e, “se não tiver filhos, não consegue a plenitude feminina” [1993: 310].

Deste modo, as meninas são educadas no preceito de que, enquanto mulheres, são “depositárias do passado e garantia da continuidade comunitária” [Altuna 1993: 256], enquanto mães são “manancial de força vital e a guarda da casa” [Altuna 1993: 257] e enquanto gestoras do lar são a “garantia de hospitalidade e sossego doméstico” [Altuna 1993: 259] e a educadora dos filhos.

Portanto, a construção social do género feminino reporta-se a valores culturais que diminuem a mulher enquanto actor social, pois limitam a sua participação social ao contexto doméstico. A sua submissão a rituais de passagem e a preceitos culturais tradicionais que não se coadunam com os princípios democráticos da igualdade de direitos e da dignidade contribui para que ela não aceda plenamente à cidadania social, restringindo-se as suas oportunidades de intervenção como membro da comunidade. Nesta base, não se estimula a escolarização das raparigas já que o seu futuro é traçado em função dos interesses masculinos e tendo como horizonte o lar familiar e a maternidade. Esse destino tem a marca da tradição que impede as próprias mulheres de o contrariar pois isso seria indigno e prejudicial para elas e para a comunidade. Qualquer transgressão significa, na cultura *bantu*, a possibilidade de atrair desgraças para a comunidade, sendo, portanto, severamente punida [Melo 2008]. Além disso, é o cumprimento da tradição que gera os laços de solidariedade e pertença, pelo que os não iniciados ou os transgressores são culpabilizados, ostracizados e banidos da comunidade.

Se a cidadania pressupõe o gozo de direitos cívicos e a assunção da pessoa como ser socialmente comprometido com o projecto colectivo, então não se aplica à mulher angolana rural que vê cerceadas as oportunidades de participação e afirmação sociais. Assim, qualquer corrente que defenda concepções de cidadania reportadas a valores e práticas culturais particulares, que condicione os direitos cívicos, que discrimine em função do género, em nome da tradição, não pode ter acolhimento porque a cidadania, enquanto património de todos, transcende os interesses de grupos ou comunidades.

4. Desigualdade de género no meio rural: explicação sociológica

A educação tradicional no meio rural angolano rege-se por lógicas discriminatórias que redundam em prejuízo da mulher. Pode-se compreender a dimensão conservadora da cultura no meio rural angolano na base da qual assenta a discriminação de género convocando os conceitos de “*habitus*” [Bourdieu 1983], de “hegemonia cultural” [Gramsci 1996] e de “prisão psíquica” [Morgan 1996].

O comportamento social no interior de uma comunidade é regulado pelos elementos da cultura em relação aos quais os sujeitos constroem o seu sentido de identidade. Cada comunidade desenvolve formas específicas de cultura no interior das quais o comportamento social ganha significado e é legitimado. As culturas tendem a preservar-se, gerando-se no seu seio mecanismos de coerção pelo que a preservação cultural no meio rural angolano decorre desses mecanismos e do seu fechamento em relação à cultura urbana, considerada nociva.

O relativo isolamento das comunidades rurais em Angola e a resistência à cultura do colonizador conduziram a que essas comunidades se fechassem sobre si próprias e desenvolvessem mecanismos de endoculturação para preservação da sua identidade cultural. A vida comunitária rege-se por padrões próprios, confinando os sujeitos a práticas significantes mediante as quais geram o sentido de pertença e atribuem significado à sua *praxis*. A pressão social, a coerção e os rituais comunitários reforçam esta identidade, obrigando os indivíduos ao cumprimento dos padrões comportamentais vigentes visando a manutenção de modos de conduta uniformes e perenes, constituindo-se, por via desta socialização, o que Bourdieu [1983] designou por “*habitus*”.

A compreensão da força da tradição cultural no meio rural em Angola, num contexto de diversidade cultural e de promoção da identidade cultural decorre da consideração do lugar e do papel da cultura local enquanto elemento configurador da identidade dos grupos étnicos que constituem o mosaico cultural angolano. A elucidação desse papel pode ser feita na base da noção de “cultura hegemónica” de Gramsci [1996], segundo a qual os valores culturais tradicionais se impõem sem discussão, na convicção de que preservam a identidade e evitam a descaracterização cultural.

O isolamento do meio rural, reforçado pelo seu fechamento às influências de fora, favorece o conservadorismo. Esta condição conduz a que o comportamento individual e social tenha de se reger pela cultura considerando que isso é o melhor para o indivíduo e para a comunidade. Qualquer comportamento à margem dos cânones da cultura é socialmente censurado pelo “conselho dos anciãos”. Por isso, a socialização das crianças e jovens no meio rural obedece aos padrões impostos, processando-se segundo práticas que visam prepará-las para a vida adulta, numa diferenciação de papéis sexuais, exigindo-se que actuem em conformidade.

A estrutura social no meio rural está concebida para induzir nos indivíduos atitudes e sentimentos congruentes com os padrões culturais, accionando práticas socializadoras como os ritos de iniciação. Estes visam “fixar os neófitos na tradição, mentalizá-los para a guardar e defender contra qualquer investida inovadora” [Altuna 1993: 295]. A socialização comunitária cumpre assim a função de integração nos padrões de vida, gerando uma conformidade do comportamento com a tradição cultural, o que contribui para a preservação da identidade cultural.

A comunidade rural enquanto sistema cultural impõe uma cultura, estabelecendo papéis e gerando hábitos e modos de pensamento e acção. Este sistema assume uma dimensão simbólica com que se atribui sentido à vida social na base dos mitos unificadores que perduram na memória colectiva, daí surgindo a necessidade dos ritos de passagem e dos mecanismos de controlo social, a cargo dos “mais-velhos”. É no âmbito da cultura *bantu* que muitas práticas sociais são justificadas, particularmente as representações sobre o género e o lugar e função social de homens e mulheres.

Qualquer espaço cultural torna-se, nesta perspectiva, um espaço de partilha simbólica da cultura cujos códigos permitem conferir significado aos eventos da vida e construir o sentido de pertença. Deste modo, a cultura exerce uma função hegemónica sobre a vida social, porque se impõe como quadro referencial da acção e porque recusa valores ou práticas não previstas. De acordo com Gramsci [1996], a cultura é um meio persuasivo utilizado pelas elites (neste caso, os aristocratas e os “mais velhos”) para promover o consentimento. Assim se garante a conformidade do comportamento e a respectiva atribuição de sentido, no âmbito do qual os actores sociais são aceites como membros do grupo. A socialização comunitária funciona como mecanismo de “conformação”, colocando-se ao serviço da preservação dos valores tradicionais e condicionando o comportamento social dos membros da comunidade.

A socialização das crianças neste meio processa-se segundo regras e códigos estritos, esperando-se que elas respeitem as tradições e actuem como agentes da sua preservação. Assim se estabelece o *habitus* [Bourdieu 1983: 65] enquanto conjunto de disposições, gostos e preferências dos indivíduos, produtos de um processo de socialização nas mesmas condições contextuais, permitindo estabelecer a coerência entre acção individual e colectiva, ou seja, uma certa homogeneidade e continuidade na acção social de um grupo, em função das quais os membros se reconhecem.

A hegemonia cultural estabelece um complexo sistema de relações e mediações, visando o desenvolvimento e a concretização de um modo de conduta, ou seja, a institucionalização da tradição. Para Gramsci [1996], a hegemonia é concebida como influência e domínio, actuando sobre o modo de pensar, de conhecer e de agir e sobre a conduta social, no âmbito da qual o comportamento dos membros é aceite ou censurado, constituindo a capacidade de unificar padrões e de conservar unido um sistema social.

A hegemonia cultural inclui uma distribuição específica de poder, de hierarquia e de influência pressupondo coerção sobre os opositores na base de um processo de violência simbólica [Bourdieu 1989] uma vez que está sujeita à luta, à resistência e à confrontação. Por isso, quem a exerce, tem de adoptar mecanismos de imposição e coerção como também neutralizar ou cooptar a oposição. Ela tem a função de impedir qualquer resistência interna, o que gera condições para bloquear qualquer mudança na comunidade, residindo aqui a raiz da preservação da tradição. No contexto rural angolano, relativamente apartado do contacto e da influência da cultura urbana, a hegemonia cultural, enquanto mecanismo através do qual os anciãos impõem a tradição, ajuda a reforçar a cultura dominante. Isso conduz a que as crianças interiorizem e respeitem a tradição por ser essa a expectativa social.

É nesta lógica que se assiste no meio rural angolano à continuidade de processos de preservação da tradição, visando educar os membros da comunidade e em particular as novas gerações nos cânones culturais do grupo, isto é, socializá-los no contexto dos valores culturais tradicionais nos quais se inscreve a construção social do género e respectivos papéis sociais. É no interior desta lógica que se compreendem os processos tradicionais de educação que conduzem à subalternização da mulher e à aceitação dessa condição o que gera a naturalização dos comportamentos, justificados pelo código cultural subjacente em função do qual se estabelece o sentido de comunidade.

Nas comunidades rurais angolanas as pessoas continuam a ser socializadas predominantemente nos padrões culturais vigentes através dos ritos de passagem que os convertem em membros de pleno direito da comunidade. É o respeito a esses preceitos e a exigência de uma atitude de recusa a tudo o

que é estranho que lhes granjeia a aceitação e solidariedade social. Aqui, a socialização opera-se no contexto da tradição recorrendo-se a mecanismos de controlo e coerção. O processo social funciona segundo regras e mecanismos que se impõem, sendo aceites de modo incontornável já que os “mais velhos” aparecem como guardiães do património cultural. Cabe-lhes manter a tradição e assegurar a transmissão da herança cultural segundo a qual os actores sociais passam a membros da comunidade, portadores de identidade. Estes têm de agir de acordo com a tradição, sob pena de serem excluídos desta “cidadania comunitária”.

As representações simbólicas sobre os papéis sexuais, construídas no âmbito da socialização e enquanto expressão social do género, exercem enorme impacto e regulam os comportamentos sociais. Por causa da socialização, os actores tendem a gerar mitos racionalizadores para justificar os factos da vida e os comportamentos, passando a agir de acordo com regras estritas como se obedecessem a um guião. Para Bhabha [1998], o processo de significação, de produção dos símbolos, de construção dos mitos por meio dos quais a cultura é vivenciada e a vida social orientada, contém no seu interior uma espécie de limite auto-alienante. O comportamento social passa a ser enquadrado e adquire sentido no contexto dessa partilha simbólica, tornando-se admissível se estiver inscrito no código cultural que o grupo reconhece como a sua marca identitária. Esta ideia é congruente com aquilo a que Morgan [1996] designou “prisões psíquicas”.

As “prisões psíquicas” são armadilhas que os actores criam e em que se tornam prisioneiros. Representam processos que permeiam o modo de pensar e fazer das pessoas, determinando o seu comportamento. A metáfora da “prisão psíquica” retrata a forma como os sistemas sociais se tornam prisioneiros da sua própria lógica de raciocínio. Para Morgan, os processos intrapsíquicos como emoções, sentimentos e interesses afectam a vida organizacional cujo ambiente é impregnado por representações que acompanham as identidades individuais e sociais. O inconsciente dos membros é mediado por categorias que perpassam a ordem social e afectam a subjectividade humana enquanto resposta às determinações emanadas da ordem social.

Os sujeitos ficam aprisionados por formas de raciocínio interiorizadas em função dos quais pensam e realizam as suas acções. Fazem-no sem se aperceberem da imposição do “código simbólico”, ou seja, de como a sua acção possui a “marca cultural” inerente ao grupo a que pertencem. Cada membro da organização racionaliza os fenómenos, de forma que justifiquem o seu modo de viver. Assim, todos os fenómenos passam a ser explicados racionalmente a partir dos valores expressos e da realidade partilhada que é imposta. Qualquer elemento estranho que ponha em causa esta racionalidade é considerado perigoso.

O meio rural em Angola ainda é pouco permeável a influências culturais de fora, tornando-se tradicionalista. Deste modo, gera formas de operar que condicionam o pensamento e a acção das pessoas. Para isso contribuem os ritos de passagem em função dos quais a comunidade garante a construção e reprodução das representações acerca dos papéis sexuais, muito em particular o das mulheres que são as mais afectadas na sua vida social e como cidadãs, uma vez que, desde a infância, são socializadas para as funções de esposa, mãe e doméstica. Os ritos femininos estão concebidos para que “a rapariga fique apta para o casamento e para a sua missão fundamental: ser mãe” [Altuna 1993: 298]. Este é, portanto, o seu destino, ao qual se deve entregar.

A influência da tradição cultural neste meio é muito poderosa, impedindo que as raparigas, aprisionadas nesta lógica cultural, escapem a este destino, acabando mesmo por reforçar as lógicas de inferiorização da sua condição social. A tradição cultural tem força de lei e os infractores ficam sujeitos a severas sanções. Além disso, nessas comunidades, acredita-se que o desrespeito pelas tradições pode desencadear a ira dos “espíritos dos antepassados” atraindo maldições pois, de acordo com Melo [2008: 182], crê-se que “os *onosande yovakulu* também se zangam diante do descumprimento e do desleixo no desempenho dos costumes tradicionais. Nesses casos, expressam o seu desagrado de diferentes formas, enviando uma onda de peste (nas plantações), provocando mortes (no seio familiar), introduzindo patologias ou induzindo situações adversas na família, (intrigas e divórcios)”.

Os infractores são geralmente votados ao ostracismo da comunidade, quando não são expulsos, pendendo sobre eles a responsabilidade e a culpa dos males que “atraíram”. Além disso, são remetidos a uma condição de “pária” à qual muitos não resistem, conduzindo à marginalização social ou ao suicídio. Neste meio, para ser membro da comunidade, há que cumprir e perpetuar a tradição.

Considerações finais

A conjugação de factores socioeconómicos desfavoráveis e a predominância dos valores tradicionais da educação comunitária forçam as raparigas do meio rural, na sequência do cumprimento dos ritos de iniciação, a abandonar precocemente a escola para se prepararem para o casamento e a maternidade. Assim sendo, a mulher rural, cuja função social se restringe ao contexto doméstico, tem reduzidas oportunidades de participação e intervenção social, deixando-se aos homens a prerrogativa de decidir os destinos da comunidade. Ao reservar-se-lhe apenas o espaço doméstico, invisível e penoso, onde é “rainha”, está-se a cercear a sua condição de cidadã.

A prevalência da tradição no meio rural difundida por práticas socializadoras que diferenciam os papéis sociais em função do género contribui para diminuir o estatuto social da mulher cuja dignidade depende da sua condição de “casada” e da sua relação ao esposo e ao lar. A força da tradição no meio rural em relação à qual a mulher se encontra aprisionada, reforçada pelas crenças místico-religiosas sobre as consequências nefastas do seu incumprimento faz com que a sua identidade de género se construa por referência a uma situação de submissão às lógicas de dominação masculina.

A submissão da mulher rural, culturalmente promovida e naturalizada por via da tradição, deve ser entendida como mecanismo inerente à hegemonia cultural à qual a comunidade se verga. Por isso, a mulher no meio rural goza de uma “cidadania mitigada”, sendo-lhe limitadas as oportunidades de participação na esfera pública comunitária. Isto representa uma violação dos seus direitos de cidadania, pelo que a emancipação da mulher passa pela erradicação dos preconceitos sociais, do “sexismo” cultural e pela educação comunitária cuja preocupação consista em desenvolver uma consciência social a respeito dos valores democráticos e humanistas e, ao mesmo tempo, um combate às práticas culturais não congruentes com a dignidade humana.

Em contexto rural, as desigualdades sociais acentuam-se em função do género, por acção de factores culturais enraizados, reforçados por um défice de intervenção educativa. A manutenção dos ritos

de passagem, embora constitua um factor de preservação cultural, representa também um factor de agravamento da desigualdade no acesso das raparigas à escola e na participação das mulheres na vida social acabando por reforçar a sua condição de subalternidade. A sua socialização em contexto de “prisão psíquica” conduz a que as próprias mulheres reforcem e reproduzam as lógicas, os discursos e as práticas que defendem a sua submissão.

A mulher rural angolana, enredada na tradição, tem levado uma existência penosa na medida em que: carrega os filhos no ventre; depois, carrega-os às costas; carrega os alimentos à cabeça; carrega a responsabilidade de gerir o lar; carrega o ónus de educar as crianças; carrega a obrigação de agradar ao marido; carrega a marca da submissão; carrega o peso da ignorância; carrega o estigma da vergonha; carrega o fardo de ser mulher, pois num mundo configurado pelas lógicas masculinas, vigora o provérbio que diz que ‘homem é homem, mulher é sapo’” [Melo 2005].

Perante este quadro, compete ao Estado, em nome da igualdade de direitos e da cidadania democrática, desenvolver acções de promoção social da mulher rural para que ela não viva carregando o peso da inferioridade. Pela dignificação da mulher, justifica-se uma estratégia educativa que articule os diferentes agentes educativos e concilie os valores e processos educativos inerentes à educação oficial e à educação tradicional para a tomada de consciência do que significa ser cidadão numa sociedade africana democrática. Por isso, resgatar a educação tradicional em Angola, despiando-a dos seus elementos retrógrados, torna-se um imperativo ético e cívico visando a construção de uma cidadania plena, da qual ninguém seja excluído.

Referências Bibliográficas

- ALTUNA, Raul de Asúa
1993: *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral
- BA, Amadou Hampâté
1972: *Aspects de la Civilisation Africaine*, Paris: Présence Africaine
- BHABHA, Hommi K.
1998: *O Lugar da Cultura*, Belo Horizonte: Editora UFMG
- BOURDIER, Pierre
1983: *Sociologia*, São Paulo: Ática
1989: *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel
1999: *A Dominação Masculina*, Oeiras: Celta
- GOVERNO de Angola & PNUD
2005: *Angola. Objectivos do Desenvolvimento do Milénio 2005*, Luanda: Governo de Angola e PNUD
- GRAMSCI, António
1996: *Cahiers de Prison*, Paris: Gallimard
- GREENBERG, Márcia; Della McMILAN, Branca ESPÍRITO SANTO; & Júlia ORNELAS
1997: *A participação da mulher na reconstrução de Angola no seu processo político e instituições*. Luanda
- HENDERSON, Lawrence W.
1972: *The church in Angola: a river of many currents*, Cleveland: The Pilgrim Press
- INSTITUTO Nacional de Estatística
2009: *Inquérito Integrado sobre o Bem-Estar da População*, Luanda: INE
- MASANDI, Pierre Kita
2004: *Education Traditionnelle*, São Paulo: Universidade de São Paulo

- MELO, Rosa M.
s.d.: *Alimentação, Doenças e Terapias entre os Handa [Angola]*, www.codesria.org/IMG/pdf/melo_conceicao.pdf <23 de Setembro de 2010>
- 2005: *De Menina a Mulher. Iniciação Feminina entre os Handa no Sul de Angola*, Lisboa: Ela por Ela
- 2008: "A morte, os defuntos e os rituais de "limpeza" no pós-guerra angolano: quais os caminhos para pôr termo ao luto?", *Afro-Ásia*, nº 37, pp. 175-200. Salvador da Bahia: Universidade Federal da Bahia, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=77013085007> <23 de Setembro de 2010>
- MORGAN, Gareth
1996: *Imagens da Organização*, São Paulo: Atlas
- MOURA, Hélio A.
s.d.: "Saúde reprodutiva e condição feminina na República de Angola" in Fátima QUINTAS *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*, <http://sala.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/libray?e=d> <15 de Novembro de 2011>
- PNUD
2010: *A Verdadeira Riqueza das Nações: Vias para o Desenvolvimento Humano*. Relatório do Desenvolvimento Humano 2010, Nova Iorque: PNUD
- UNICEF
2009: "Angola: Mortalidade Materna Elevada", in *A situação mundial da infância*, http://www.bbc.co.uk/portugueseafrika/news/story/2009/01/090115_unicefmaternaldeathsmat.shtml <21 de Agosto de 2010>
- 2011: *Adolescence: An Age of Opportunity. The State of the World's Children 2001*, Nova Iorque: UNICEF
- ZAU, Filipe
2002: *Angola. Trilhos para o Desenvolvimento*, Lisboa: Universidade Aberta.

Recebido a: 1/Julho/2011

Enviado para avaliação: 18/Agosto/2011

Recepção da apreciação: 26/Nov, 20/Dezembro/2011

Recepção do artigo corrigido: 28/Dezembro/2011

Aceite para publicação: 28/Dezembro/2011

Title

Tradition and gender identity in Angola: being a woman in the rural world.

Abstract

In the rural Angolan context predominates a traditional culture, with their socializing practices for the preservation of identity. The socialization of children, particularly girls, is made in the context of tradition, supported by initiation rites and based on discrimination of women whose fate is mapped out: to be a housewife, wife and mother whose life is subject to the logic of male domination.

With this paper we intend to discuss the influence of cultural tradition in the socialization in the Angolan rural community where there is the prejudice of male superiority which affects the social construction of gender, understood from the notions of "habitus" of Bourdieu, "cultural hegemony" of Gramsci, and "psychic prison" of Morgan. In this context, the function of rural Angolan women is confined to the household world, and it therefore denied the assumption of a community citizenship under conditions of equal rights.

Key-words

Gender equality; sexual differentiation; tradition; initiation rituals; cultural hegemony, psychic prison, identity socialization; female submissiveness.